

INTRODUCCIÓN

(Platón vivió en el siglo IV a.C. y el neoplatonismo es la última dirección del pensamiento pagano que se despliega entre los siglos III y VI d.C. Entre Platón y Plotino median, pues, seis largos siglos, plenos de notables desarrollos filosóficos. Aunque el neoplatonismo bebe de Platón y, en alguna medida, continúa la línea de lo que suele denominarse «platonismo medio», no ha podido eludir la pesada influencia del aristotelismo y tampoco, aunque en menor medida, la de las direcciones filosóficas postaristotélicas, en especial el estoicismo. Teniendo en cuenta la brecha que los separa, en lugar de presentar la concepción metafísica de Platón conjuntamente con la del neoplatonismo, he preferido dividir este trabajo en dos partes. En la primera sección intentaré hacer una presentación de los núcleos del pensamiento platónico que revisten interés desde el punto de vista metafísico. En la segunda sección ofreceré una caracterización de lo que puede llamarse el sistema metafísico del neoplatonismo.

Abordar la problemática metafísica platónica exige ocuparse ineludible y centralmente de su llamada «teoría de las Ideas», del problema de su naturaleza y su relación con los particulares sensibles, de las relaciones entre las Ideas y, por último, de lo que concierne a los principios o elementos últimos constitutivos de toda la realidad. En cuanto al neoplatonismo, no es posible encarar dentro de los límites de este trabajo un tratamiento de los diversos autores que se encuadran en esta dirección de pensamiento con la que se cierra la reflexión filosófica pagana: Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo, Damascio, Simplicio, para mencionar sólo a los más importantes. Presentaré, pues, los principales rasgos comunes y los aspectos centrales de la concepción metafísica de los neoplatónicos, con especial referencia a Plotino, su presunto iniciador o, al menos, su principal representante.

Es sabido que tanto el término «metafísica» como su concepto son posteriores a Platón, quizás surgidos en los círculos de los discípulos inmediatos de Aristóteles para denominar esa especulación a la que éste llamó filosofía primera, sabiduría o ciencia buscada o, en un sentido algo distinto, teología. Además, Platón no hace distinción alguna entre disciplinas filosóficas, distinción que, con la división entre física, ética y dialéctica, debe haber surgido temprano en la Antigua Academia, posiblemente con Jenócrates. En sentido estricto Platón es anterior a la metafísica y, en consecuencia, no ha podido reflexionar acerca de qué sea la metafísica, ni cuál su objeto, su fin o su método; menos aun acerca de la posibilidad o imposibilidad de la metafísica y de su relación con otras disciplinas del conocimiento. Sin embargo, podríamos decir que si Platón hubiese sabido lo que por metafísica comenzó a entenderse no demasiado tiempo después de su muerte, seguramente habría aceptado que buena parte de su especulación era de carácter metafísico: aquella concerniente al objeto, el método y el fin de la filosofía o de su columna vertebral, la dialéctica. En efecto, Platón indaga sobre la naturaleza de la realidad última, sobre lo que la hace posible, así como sobre el problema de la relación existente entre esa realidad última y los particulares sensibles que pueblan el mundo físico.

Como no es posible depurar totalmente la metafísica platónica de otros aspectos de su pensamiento que están estrechamente unidos a ella, en esta exposición se hallarán más de una vez temas que podrían tal vez tacharse de lógicos, epistemológicos o éticos. Puede afirmarse que es prácticamente imposible trazar una distinción en Platón entre epistemología y metafísica. Sus concepciones sobre lo que es están en gran medida controladas por sus ideas acerca de cómo puede darse cuenta del conocimiento y su concepción acerca de lo que es el conocimiento se configura en buena medida sobre la base de sus convicciones de lo que es cognoscible. En tal sentido, sus doctrinas tienen un perfil diferente de las característicamente modernas (White, 1992, 277).

Al abordar a Platón me ocuparé casi exclusivamente de las doctrinas presentadas en sus escritos y sólo al final haré algunas referencias al estado actual de la polémica entre esoteristas y antiesoteristas, resurgida con notable intensidad en los últimos años, acerca de las «doctrinas no escritas». En mi enfoque de Platón adoptaré una postura moderadamente cronológica: prefiero leer en los diálogos una suerte de evolución, si no en las doctrinas mismas, al menos en el modo en que el propio Platón decidió presentarlas. No corresponde entrar aquí en los problemas que acarrea la determinación de una cronología absoluta y de una cronología relativa de los

diálogos de Platón. De estas cuestiones se han ocupado en los últimos años H. Thesleff, L. Brandwood, G. Ledger y T. Robinson (Brisson, 1994b, 268).

1. La búsqueda de los universales en los diálogos tempranos

Según Aristóteles (*Metafísica* I 6, 987a 29 ss.), Platón habría recibido en su juventud la influencia heraclítica a través de Cratilo, para quien todo lo sensible está sujeto al devenir y, por lo tanto, no puede ser objeto de conocimiento; la influencia de Sócrates, quien estaba empeñado en la búsqueda del universal y de la definición en el ámbito moral, y, por fin, la influencia de los pitagóricos, quienes hallaban en los números la clave para descifrar la estructura de la realidad. Dado que la definición no puede corresponder a ninguna de las cosas sensibles, sujetas a perpetuo cambio, Platón consideró —prosigue Aristóteles— que debían concernir a otro tipo de entidades, a las que llamó Ideas, separadas de las cosas sensibles que reciben de ellas sus nombres. Sostuvo, además, que las múltiples cosas existen por participación en las Ideas, pero de éstas no dio una adecuada explicación.

Es difícil sostener que Sócrates haya elaborado con claridad una concepción de los universales, pero sus indagaciones apuntan a esa dimensión, y es muy probable que hayan proporcionado a Platón el fondo del que ha podido nacer su preocupación por el problema de la naturaleza de los universales. La forma de la famosa pregunta socrática —cuidadosamente analizada por Bravo (1985, 65-76)— es precisamente «¿qué es x ?» y con ella se abre buena parte de los diálogos: en el *Menón* se pregunta qué es la virtud, en el *Eutifrón* qué es la piedad, en el *Laques* qué es el valor, en el *Teeteto* qué es la ciencia, en el *Sofista* qué es un sofista. Platón acentúa una y otra vez la prioridad de la pregunta «¿qué es?» sobre toda otra: no puede preguntarse cómo es una cosa, si es bella o fea, buena o mala, si antes no se ha preguntado y respondido qué es. No podremos decidir, por ejemplo, si la virtud es enseñable o no lo es sin antes saber qué es (*Menón* 70a).

Desde los primeros diálogos, Platón también pone en claro la necesidad de precisar qué se entiende por la pregunta «¿qué es x ?» cuando se pregunta qué es x . Ejemplo claro lo hallamos en las páginas iniciales del *Eutifrón* o del *Menón*. Cuando se pregunta qué es algo no se espera como respuesta la exhibición de un ejemplo ni de una serie de instancias, sino que se espera que se señale aquello que de común tienen un conjunto de cosas a las que se da un mismo nombre. Ese carácter idéntico en todas, en virtud del cual puede decirse que tal cosa es x o no lo es, sirve como modelo (paradigma) mirando al cual puede decidirse si esta o aquella cosa exhibe ese carácter, esa forma (*eîdos*, *idéa*).

Según
Aristóteles
↓
Platón
influencia
recibida
por
Heraclito
a través
de Cratilo
Sócrates
Pitagóricos
los

Las indagaciones
de Sócrates
apuntan a
la naturaleza
de los universales

Forma

Idea y
Forma

Idea
Lista

IMP

En español suele usarse el término «Idea», transliteración del griego, para traducir *idéa* o *eîdos*. Los autores de lengua inglesa en general prefieren «Form» (Forma), que responde mejor al significado originario de los términos. Los términos *eîdos* o *idéa*, emparentados con una de las raíces del verbo ver, significan originariamente aspecto o forma característica de algo que se presenta a la vista y de ahí toman el sentido más abstracto de constitución o de naturaleza. El *eîdos* es un aspecto o carácter común que un conjunto de cosas exhibe y que es aprehendido por la inteligencia o mente, carácter que se advierte como uno y el mismo en todas las múltiples instancias. Así, nuestra experiencia de un *eîdos* es la experiencia de la unidad en multiplicidad, de una unidad e identidad ilustrada múltiplemente o, al menos, capaz de ello. Ese carácter o aspecto común es lo que normalmente expresamos con un término descriptivo singular como «piadoso», «igual» o «bello». En tal sentido, se trata de un universal, pero en los primeros diálogos —los diálogos refutativos, a veces llamados «socráticos», en los que no se ofrecen doctrinas positivas— nada se dice todavía acerca de su naturaleza o «posición ontológica». De cualquier modo, a pesar de la irremediable ambigüedad de la pregunta «¿qué es x?» (Cross, 1965, 29), el *eîdos* es más que el significado de las palabras o de las expresiones. Es aquello verdadero y constante que hace posible el discurso y el juicio, algo por sí, permanente, ni relativo a nosotros ni dependiente de nosotros (*Cratilo* 356d-e).

los
niños

para
de

en
des

ca

Con esto se hallan presupuestas las bases de la teoría clásica de las Ideas, que aparece formulada explícitamente en los diálogos medios. En efecto, con la búsqueda de las definiciones queda inmediatamente comprometida la cuestión del tipo de entidades de las que se trata en las definiciones. La búsqueda de las definiciones se vuelve paulatinamente menos importante: si bien tiene un papel decisivo y central en los primeros diálogos, en los diálogos medios el acento se desplaza hacia la naturaleza de las entidades que la definición define. Así, la historia de la metafísica y la epistemología platónica en sus diálogos medios ya no es la historia de su concepción sobre las definiciones, lo cual no significa que Platón haya dejado de creer en la posibilidad o la deseabilidad de establecerlas (White, 1992, 279). En efecto, en la *República* dice que el filósofo dialéctico es el encargado de proporcionar el *lógos* de cada cosa (534b) y en diálogos tardíos como el *Sofista* o el *Político* vuelve a la carga con la pregunta inicial «¿qué es x?» y despliega varias definiciones del sofista o del político.

2. La teoría clásica de las Ideas

A partir de los diálogos medios, en particular el *Fedón*, las Formas o Ideas se presentan con una existencia independiente de las cosas,

acepta al platonismo
crítica de la metafísica
PLATÓN Y EL NEOPLATONISMO
como crítica de la moral.

como realidades de orden diferente a los objetos conocidos por los sentidos. A pesar de este cambio de concepción sobre la naturaleza de las Formas desde el punto de vista ontológico, ellas conservan la misma significación o función desde el punto de vista del conocimiento. El contraste entre dos tipos de entidades, inteligibles y sensibles es determinante del modo en que Platón concibe qué es lo que es y cómo puede conocerse: su concepción sobre las Formas y sobre los particulares es simultáneamente metafísica y epistemológica (White, 1992, 280).

La elaboración de la metafísica platónica debe buscarse en las concepciones filosóficas previas y contemporáneas a las que Platón considera insuficientes desde diferentes perspectivas. Su principal polémica es, sin duda, contra los sofistas, contra su relativismo. Como ha mostrado H. Cherniss (1971, 16-27), Platón quiere dar razón de fenómenos de tres tipos: éticos, epistemológicos y ontológicos, y busca entonces una sola hipótesis que pueda resolver a la vez problemas de varias esferas y que pueda establecer también la conexión entre ellas. Es posible, como sostiene Cherniss, que Platón partiese de problemas éticos, siguiendo el camino abierto por la indagación socrática. Los diálogos de búsqueda muestran que las definiciones requeridas para una ética normativa son posibles sólo partiendo de la aceptación de que existen, aparte de los fenómenos, objetos sustantivos de esas definiciones que son las únicas fuentes de valores correspondientes a la existencia fenoménica (*Eutifrón* 15c-e; *Laques* 199e-201a, *Lisis* 218c-220b, etc.). Pero la construcción de una teoría ética involucra una epistemología. Para que haya conocimiento es preciso que existan objetos adecuados a ese conocimiento, que no pueden ser los sensibles, sujetos a continuo cambio.

Platón nunca define las Formas. En el *Fedón* las introduce como algo ya sabido, de lo que siempre Sócrates ha estado hablando. La existencia de las Formas aparece presentada como una hipótesis (*Fedón* 100a) y no se trata de probar esta teoría sino de usarla como premisa para inferir otra proposición: que el alma es inmortal. Todo el diálogo gira alrededor de diferentes argumentos destinados a probar la inmortalidad del alma, que sólo pueden desarrollarse sobre la base de la aceptación de las Formas. La inmortalidad y divinidad del alma racional y la existencia verdadera de los inteligibles, objetos de conocimiento de esa alma, son los dos pilares de la doctrina platónica (Cornford, 1968, 18).

Atendiendo a los rasgos que se asignan a las Formas en diferentes pasajes de los diálogos, especialmente en los de madurez (*Fedón*, *República*, *Fedro* y *Banquete*), pero también en el *Parménides* y en el *Timeo*, podemos caracterizarlas, ante todo, como objetos de conocimiento sólo aprehensibles por el pensamiento, pero no a la manera de conceptos, sino como entidades que existen y subsisten con inde-

Es posible que
Platón
partiera de
problemas
éticos

Temp.

pendencia del pensamiento que las aprehende. Las cosas sensibles tienen una entidad inferior, imperfecta: existen gracias a las Formas y por referencia a ellas se nombran. Mientras que lo inteligible es divino, no compuesto, siempre idéntico a sí mismo y se mantiene en la misma condición, uniforme, aprehensible sólo por el intelecto, invisible, eterno, perfecto, inmortal e indisoluble, lo sensible es compuesto, no conserva jamás identidad consigo mismo ni se mantiene en una misma condición; es polimorfo, aprehensible por los sentidos, imperfecto, mortal, disoluble. Lo inteligible domina sobre lo sensible, como el alma sobre el cuerpo; es superior ontológica y axiológicamente (Fedón 78b ss.). Mientras que las cosas sensibles están en el espacio y en el tiempo (punto especialmente señalado en el *Timeo*), las Ideas son independientes respecto de ambos y, en tal sentido, son «separadas» de las cosas sensibles, como Aristóteles dice. Precisamente porque son realidades perfectas, ellas son paradigmas, esto es, modelos ideales de perfección a los que las cosas particulares sólo se aproximan. Sirven como criterios que permiten discernir si una cosa posee o no posee tal o cual propiedad y el grado en el que ella lo exhibe. Como señala Crombie (1963, vol. 2, 263-264), de la caracterización de las Formas como modelos, paradigmas o arquetipos no debe inferirse que Platón las concibiera como particulares perfectos. La Forma es un modelo o arquetipo en el sentido de una estructura que pueden encarnar diversos particulares; un diseño que se halla en un nivel lógico diferente de las cosas en las que se plasma. No es un particular sino un universal; una unidad sobre la multiplicidad, principio unificador: existe una única Forma para cada conjunto de cosas a las que asignamos un mismo nombre (*República* 596a). Las Formas dan razón del hecho de que las cosas sensibles estén agrupadas en clases, que haya grupos de particulares que, aunque presenten entre ellos diferencias individuales en muchos aspectos, constituyen, sin embargo, un conjunto. Las Formas nos permiten usar términos generales o «nombres comunes».

Las Formas son causas de lo sensible, no en el sentido de productoras de efectos sino de principios explicativos que dan razón de lo causado por ellos y sin los cuales lo causado sería inexplicable. Platón halla dificultades a la hora de explicar el modo en que se verifica esta causalidad de las Formas. Se torna necesario explicar la comunidad entre Formas y particulares, en virtud de la cual las Formas pueden explicar la comunidad de las cosas entre sí. Es éste el problema que suele llamarse de la «participación» (*méthexis*), aunque la participación es sólo una de las maneras —metafóricas, como ya criticaba Aristóteles— de presentar la relación (*Fedón* 100c).

Platón emplea dos grupos de metáforas para expresar la relación de causalidad entre lo inteligible y lo sensible: participación-

presencia (que aparece fundamentalmente en el *Fedón*) y copia-modelo (de mayor peso en la *República* y el *Timeo*). El primer grupo supone la posesión de algo de lo inteligible por parte de lo sensible. En el segundo, las cosas son copias, imitan, aspiran a las Formas, que son paradigmas, modelos, originales que las cosas espejan imperfectamente y a las cuales se asemejan (Fujisawa, 1974).

Hablar de «participación» de la cosa en la Forma o de «presencia» de ésta en la cosa o de una «comunidad» entre ambas sugiere una relación de inmanencia, mientras que tratar a las Formas como modelos imitados sugiere una trascendencia y una derivación y dependencia de lo sensible respecto de lo inteligible. Probablemente, al utilizar el grupo de imágenes que sugieren inmanencia, Platón quiere destacar el estrecho vínculo entre un universal y sus particulares, mientras que al recurrir al lenguaje que sugiere trascendencia subraya el carácter deficiente del particular respecto del universal que ejemplifica.

Lo que suele llamarse teoría platónica de las Formas es una teoría sobre clases o tipos. Pero parece poco adecuada la afirmación de que esas clases o tipos pueden existir con plena independencia de que haya cosas particulares pertenecientes a ese tipo. En este sentido, el dualismo platónico no es tan tajante como a veces se ha pretendido. Las entidades inteligibles y las sensibles son, sin duda, de diferente naturaleza. Pero decir que las Ideas están separadas de las cosas —y esa separación es blanco de las críticas de Aristóteles— significa afirmar que su existencia depende de ellas mismas. Las cosas no existen con independencia de las Formas. Pero éstas difícilmente podrían concebirse con independencia de las cosas de las cuales son Formas. Dicho de otro modo, no se trata de que Platón afirme la existencia de un «mundo» constituido por entidades perfectas, inmutables que habitan una región celeste haya o no cosas sensibles, como narra míticamente el *Fedro*. La teoría de las Formas es en Platón una hipótesis explicativa de la posibilidad de la inteligibilidad de lo que está sujeto a devenir y se muestra multiforme, de la posibilidad del conocimiento y de patrones morales.

La existencia objetiva de las Formas es subrayada no sólo en los diálogos de madurez, en particular el *Fedón* y la *República*, sino que aparece explícitamente en un diálogo tardío como es el *Timeo*, en el que Platón presenta su concepción física y en el que recurre a la imagen de un demiurgo, artesano divino que, mirando las Formas, realiza una copia y, llevando las cosas del desorden al orden, produce el mundo sensible con toda su belleza y armonía. Un elemento de novedad introducido en este diálogo, aunque no en la parte que describe la actividad del demiurgo sino en la que trata sobre «lo que acontece por necesidad» (47e-69a), es la noción de receptáculo del devenir, coeterno con las Ideas y el demiurgo, que permanece impa-

Dualismo
platon
no es
tan co
te me
a me
do se
bien

Timeo

Re
ta
de
de

sible y recibe las copias de las Ideas que constituyen el mundo sensible (48e-52d).

3. La dialéctica en los diálogos medios

La imposibilidad de separar lo metafísico de lo epistemológico en Platón se muestra de modo particularmente claro en las secciones centrales de la *República*. Hacia el final del libro VI y a comienzos del VII Platón introduce tres famosas imágenes o alegorías —analizadas por Eggers Lan (1976)— con propósitos diferentes pero también concurrentes: la del sol, la de una línea dividida y la tan conocida de la caverna que, en un sentido, retoma y completa las dos anteriores. La primera intenta ofrecer una explicación analógica de la estructura del mundo inteligible, valiéndose para ello de la estructura del mundo sensible. Su propósito es metafísico, en tanto exhibe el fundamento último de lo inteligible, la Forma del Bien, «que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» (505a); es en virtud de ella que lo bello es bello y lo justo es justo. Como el sol, que es principio de visión y de generación y que no se confunde con aquello de lo que es principio, el Bien, de modo análogo, es el principio de la inteligibilidad de lo inteligible y de su ser, «no siendo él mismo ser, sino algo que está más allá del ser, superándolo en dignidad y poder» (509b). La Idea de Bien —presentada explícitamente sólo en la *República*— aparece así como el principio unificador del mundo de las Ideas, como la Forma de las Formas, en la medida que es, precisamente, modelo de ellas y aquello que de común tienen todas las Ideas en tanto que ideas: la perfección. No puede pensarse que el Bien sea un principio trascendente a las Ideas, salvo en algún sentido compatible con la inmanencia. El Bien está en las Ideas y a través de ellas es un principio de perfección propio de todas y cada una de ellas, con independencia de su especificidad. Y, aunque no pueda ser aprehendido en sí mismo, es cognoscible en y a través de las Ideas. Él es, en efecto, el más alto objeto de conocimiento, que se alcanza como coronación del saber acabado de las Ideas en tanto que Ideas, puesto que es Idea de las Ideas, aquello en virtud de lo cual las Ideas son precisamente Ideas.

Pasemos ahora a la segunda imagen, la de una línea dividida en dos segmentos desiguales, que representan el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible y que son, a su vez, seccionados siguiendo la misma proporción (*República* VI 509d-511e). Recurriendo a un modelo matemático, Platón establece una correspondencia entre modos de ser y modos de saber, pero pone el acento en este segundo aspecto. Mientras que lo sensible —tanto los objetos mismos como sus imágenes— es objeto de opinión (*dóxa*), lo inteligible es objeto de

verdadero conocimiento (*epistème*). En el segmento inferior de la línea, después de distinguir entre objetos, se distinguen dos modos de *dóxa*: la *eikasía* o «imaginación», que corresponde a las imágenes, y la *pístis* o «creencia», que corresponde a los objetos. Al dividir el segmento superior de la línea, el de lo inteligible, Platón no recurre, como en el caso de lo sensible, a una distinción entre objetos, sino a una distinción entre dos modos diferentes en que la mente puede aprehender sus objetos, que son inteligibles y cognoscibles: *diánoia* y *nóesis*, pensamiento discursivo y aprehensión directa e inmediata de lo inteligible. Ejemplifica el modo dianoético con el proceder habitual de los matemáticos. Ellos, en efecto, parten de hipótesis, de supuestos cuya verdad no cuestionan, y llevan a cabo sucesivas deducciones para llegar a una conclusión. Por otro lado, aunque sus razonamientos son sobre objetos inteligibles, no pueden prescindir de usar lo sensible como imagen. Por encima de este tipo de saber Platón coloca el saber dialéctico. También él parte de hipótesis, pero para elevarse de una a otra como si fueran peldaños o trampolines, buscando no una conclusión sino un principio que las funde y, al dar razón de ellas, destruya su carácter hipotético. El dialéctico, pues, va *cancelando* hipótesis y debe ascender hasta llegar a un principio no hipotético que, en este texto, se identifica con la Idea de Bien. Por otra parte, no se apoya en lo más mínimo en lo sensible y trabaja sólo con Ideas tomadas en sí mismas. Cuando la mente accede a la aprehensión del principio, puede, a su luz, conocer acabadamente lo que es cada cosa en sí (533b), la «esencia» de cada cosa (534b), el elemento formal y permanente en ella. El más alto saber, esto es, la intuición intelectual del fundamento último de la realidad, es la coronación de un procedimiento dialéctico cuya propedéutica es la matemática, en tanto ésta entrena a la mente en el trato con lo inteligible.

Matemática como propedéutica

4. Objeciones a la teoría clásica de las Ideas

Como vimos, las Ideas constituyen la hipótesis básica sobre la que se apoya todo el edificio metafísico platónico. Están presentes, aunque de diferente modo, a lo largo de toda su obra. Las dificultades conceptuales implicadas en la presentación de la teoría de las Formas y de la relación entre ellas y los particulares sensibles que nos ofrecen los diálogos medios son explícitamente expuestas por Platón en el *Parménides*, un diálogo que sirve a la vez de ruptura y de transición entre los diálogos de madurez y los tardíos. Probablemente reflejen discusiones en el seno de la Academia, ya que son retomadas por Aristóteles. Un Sócrates muy joven y aún inexperto en cuestiones de dialéctica debe enfrentar una serie de objeciones que le formula el anciano y ducho Parménides, a las que no se da respuesta y que

El Bien no puede ser aprehendido por...

Diánoia
Nóesis
Objetos

ima-
genes
Pensa-
miento
discursi-
vo

Aprehensión
directa

Dialéctica

Imp. 2

Parménides

por eso se puede ver de
se le puede ver de
a través de dispositivos ópticos

desembocan en aporías. La primera tiene que ver con la extensión del ámbito de las Formas. Sócrates está dispuesto a admitir sin dudar que hay Formas de máxima aplicabilidad como semejanza, unidad o multiplicidad, así como virtudes y «valores» como bello o justo, pero duda acerca de la existencia de Formas de sustancias naturales como fuego u hombre y niega que las haya de cosas insignificantes o indignas, como pelo o basura. La dificultad para determinar de qué hay Formas viene del hecho de que si las Formas son universales, la extensión del campo eidético debería ser casi irrestricta, mientras que si se las mira como modelos, resulta difícil, si no imposible, admitir Formas de cosas corruptibles o esencialmente imperfectas.

Si se parte de que hay efectivamente relación entre Formas y particulares, sea ésta entendida como participación, unidad sobre la pluralidad, como conceptos o como relación de copia a modelo, en todos los casos se desemboca en dificultades, entre ellas la del «tercer hombre». Si en función de éstas se niega toda relación entre los dos ámbitos, también se cae en aporías: jamás podríamos conocer sino lo sensible y, extremo absurdo, los dioses tampoco podrían conocernos ni ser nuestros amos. Se afirme o se niegue una relación entre Formas y particulares, se cae en serias dificultades. Pero eso no puede llevarnos a negar las Formas, porque sin ellas es impensable el conocimiento y el discurso.

En el *Parménides* Platón no reniega de su teoría de las Formas pero advierte la necesidad de reformularla para evitar la tendencia a tratar las Formas como cosas y para no entender ya la diferencia entre sujeto y predicado o entre entidad y propiedades como separación de dos sustancias (Berti, 1975, 306). Las Formas, concebidas en los diálogos medios como entidades indivisas, en sí y por sí, y como modelos perfectos, no permiten resolver satisfactoriamente el problema ontológico de la conciliación de lo Uno y lo Múltiple (Lafrance, 1981, 309).

5. *La dialéctica como conocimiento de la relación entre las Formas*

En los diálogos tardíos Platón intenta una solución haciendo salir a las Formas de su unicidad y de su aislamiento y reemplazando la concepción de lo inteligible como una plétora de Formas unas e indivisas, por un plexo de relaciones, donde cada Forma es resultado de un entrelazamiento o combinación unitaria de múltiples Formas. La unidad y multiplicidad del mundo sensible deben hallar su principio de inteligibilidad en la unidad y la multiplicidad de las Formas. Así se desvanece la preocupación por trazar una clara distinción entre propiedad en sí y la propiedad en las cosas (Crombie, 1963, vol. 2, 262). El interés se ha desplazado de la relación cosas-

Formas a l
hendida. P
nimiento c
gible.

En el
cos, 199
mos algu
de los diá
mas o G
un méto
racteriza
ciones lí

El pr
decir, ex
el objeto
218d). L
a través
cador d
dicotón
cando l
ordena
pescado
ta y de
método
es deci
definir
en una
articul
decir,
mente
mient

L
nicos
ambo
ningu
una c
dad
tal si
dete
suelo
men
en p
enti
refe
divi

Formas a la relación Formas-Formas y el modo en que ella es aprehendida. El saber más alto, la dialéctica, consiste ahora en el discernimiento de las precisas relaciones que constituyen el ámbito inteligible.

En el *Sofista*, diálogo que, como ha mostrado G. Marcos (Marcos, 1994 y 1995), ofrece una solución al problema del error, hallamos algunos elementos de novedad que modifican la presentación de los diálogos medios: la afirmación de la combinación de las Formas o Géneros, la admisión de la realidad del no ser, el empleo de un método de división dicotómica cuyo fin es la definición y la caracterización de la dialéctica como el arte de conocer las combinaciones lícitas ente las Formas.

El propósito inicial y ostensivo del *Sofista* es definir al sofista, es decir, explicitar el significado de ese nombre común y aclarar cuál es el objeto al que se lo estamos aplicando cuando lo usamos (217b-218d). Para definir se requiere un método, cuyo esqueleto se exhibe a través de un ejemplo, pequeño y fácil, trivial y casi risible: un pescador de caña. El procedimiento consiste en una serie de divisiones dicotómicas, cuyo fin es acotar el objeto que se ha de definir, indicando lo que él es a fuerza de distinguirlo y separarlo paulatina y ordenadamente de todo cuanto él no es. A través de este ejemplo del pescador de caña, así como de las definiciones del sofista en el *Sofista* y del político en el *Político*, Platón nos exhibe la anatomía del método de división. El primer paso consiste en fijar el género inicial, es decir, el carácter relevante y general que el objeto que se ha de definir comparte con otros. El procedimiento que se sigue consiste en una serie de sucesivos cortes y la definición radica en el enlace articulado de las secciones que se van eligiendo en cada paso, es decir, todas las características involucradas en la noción jerárquicamente ordenadas. Lo definido es, en consecuencia, un entrelazamiento de nociones que guardan entre sí determinadas relaciones.

Lo que en cada caso se corta es, para decirlo en términos platónicos, un génos o un eîdos, un «género» o una «forma». Platón usa ambos términos como sinónimos, sin percibir en ello, al parecer, ninguna dificultad. Mientras que génos connota algo semejante a una clase, eîdos, por su lado, connota algo semejante a una propiedad de clase. Génos y eîdos se equiparan, puesto que un género es tal si y sólo si todo lo incluido en él posee un determinado eîdos, una determinada propiedad o característica común. Platón, por cierto, suele emplear estos términos para referirse a entidades ontológicamente elevadas, pero es importante advertir que también los emplea en pasajes y contextos en los que no aluden específicamente a tales entidades, y que mucho de lo que Platón dice puede entenderse sin referencia a las Formas (Crombie, 1963, 352). Puede decirse que la división dicotómica discrimina, clasifica y ordena nociones, y posee

validez como método, sin necesidad de que los géneros o propiedades que articula tengan contrapartida en una entidad inteligible en sí. La división dicotómica se muestra como un método lógico de análisis conceptual, cuyo fin es llegar a una definición que explicita el significado de los términos mediante el establecimiento de relaciones claras y precisas entre nociones. El procedimiento, para ser correcto, debe observar ciertas «reglas», que Platón indica en el *Político*. La más importante es la que señala que las partes resultantes de la división deben ser siempre «formas» (286d; cf. *Sofista* 264c, 262b-263b) y, en tal sentido, al seccionar será preciso respetar las «articulaciones naturales» (*Político* 259d) y no destrozar la pieza a la manera de un mal carnicero (*Fedro* 265e). Es importante subrayar que, a diferencia de los diálogos tempranos y medios, en los tardíos definir supone determinar la característica relevante común pero, también a la vez y fundamentalmente, todas las características diferenciales que separan lo que se quiere definir y lo acotan, distinguiéndolo de todos sus semejantes. La definición implica, pues, tanto una unificación —determinación de lo común— como una distinción o discriminación —determinación de lo diferente— y sólo de ese modo se advertirán los elementos comunes y se evitarán, al mismo tiempo, las falsas generalizaciones.

La importancia de la división ha sido a veces exagerada y otras veces minimizada. Tal como expusimos, ella aparece presentada como un método lógico de clasificación conceptual y, como tal, es útil y valiosa como instrumento de análisis, estén o no estén en juego entidades ontológicas elevadas. Lo que ahora debemos examinar es si la dialéctica tardía consiste precisamente en esta lógica de clasificación conceptual, como lo han sostenido Stenzel (1961) y quienes lo siguen.

La definición de la dialéctica se introduce después de haber dejado en claro la necesidad de una combinación no indiscriminada entre las Formas. Las Formas se combinan entre sí, pero no toda combinación es posible: algunas formas convienen entre sí, mientras que otras no se admiten recíprocamente (*Sofista* 251d-253a). Movimiento y reposo, por ejemplo, se excluyen entre sí. Si se sostuviera que se combinan, se caería en el absurdo de tener que afirmar que el movimiento está quieto o que el reposo se mueve.

Así como para saber cuáles son las letras que pueden combinarse entre sí es preciso disponer de la gramática y así como para saber cuáles son los sonidos que pueden combinarse entre sí es preciso disponer de la música, así también deberá contar con un arte, la dialéctica, «quien haya de mostrar cuáles de los géneros concuerdan con otros y cuáles no se admiten entre sí» (253b10-c1). La dialéctica es la ciencia que permite saber qué combinaciones son posibles y cuáles no lo son. Ella consiste en «dividir por géneros y no conside-

rar diferente a una forma que es la misma ni la misma a una que es diferente» (253d1-3). Y, en una complicada caracterización, analizada cuidadosamente por Gómez Lobo (1977), se explica a continuación: «Por lo tanto, quien es capaz de hacer esto, percibe suficientemente una única idea a través de una multiplicidad, donde cada una está separada, extendida a todas ellas, y percibe muchas ideas mutuamente diferentes, abarcadas por una idea desde fuera; y, a su vez, una única idea que mantiene su unidad a través de muchos conjuntos y muchas absolutamente separadas. Esto, a saber, en qué medida los diversos géneros pueden combinarse y en qué medida no, es saber discernir género por género» (253d5-e2).

Esta dialéctica, así definida, no se identifica sin más con el procedimiento de división dicotómica, si bien tiene con él puntos de coincidencia. Ante todo, debe advertirse que la definición de la dialéctica se inscribe en un contexto en el que Platón está hablando de entidades ontológicas elevadas, los «géneros supremos» (254b ss.). En segundo lugar, debe advertirse también que la función de la dialéctica es el discernimiento de combinaciones lícitas entre Formas o Géneros, mientras que la división dicotómica tiene como fin llegar a una definición. Hay, por otra parte, elementos comunes, que son los que han llevado a varios autores a identificar dialéctica y división: en una y otra es preciso ver en unidad y en multiplicidad, distinguir lo común y lo diferente; en una y otra, además, es preciso dividir o discriminar por Formas o por Géneros. Y es innegable que estos dos rasgos constituyen la médula de la dialéctica. Sin embargo, el discernir por géneros propio de la dialéctica no tiene por qué consistir en una serie progresiva y ordenada de divisiones dicotómicas. La dialéctica es la capacidad de discernimiento de la estructura inteligible, constituida por un plexo de relaciones intrincadas. El objeto de la dialéctica no es ya, como en los diálogos medios, aprehender cada esencia inteligible, lo que es cada cosa en sí (*República* 532a-b; 533b; 534b), sino *las relaciones por las que el ser está constituido*, y esas relaciones no se limitan a una ordenación jerárquica de géneros y especies subordinadas, sino que se trata de relaciones mucho más complejas. La división dicotómica está encarada por Platón como un método lógico propedéutico, cuyo ejercicio se vuelve indispensable para acceder a la dialéctica. Ello se debe a que es el mecanismo más lineal, más esquemático, más simple, de discernimiento, clasificación y ordenación de nociones y, como tal, un instrumento inapreciable para entrenar a la mente. Si bien las diferentes definiciones del sofista y del político tienen cierto valor independiente, Platón subraya que la práctica del método de división no tiene su fin en ella misma, sino que apunta a hacernos «más hábiles dialécticos» (*Político* 285d5-6; 287a3), más capaces de descubrir la verdad (*Político* 286e2, 287a4). La dialéctica no se agota en un conjunto de reglas ni se adquiere por

Dialéctica y división dicotómica

Imp

Método de división

Como

memorización de ellas; no es mecánica ni sustituye al pensar. Es un modo de pensar, una destreza que se ha de adquirir, un saber de naturaleza directa e intuitiva, resultado y coronación de un largo esfuerzo, de una sostenida ejercitación, de una práctica metódica adecuada, que, al fin, permite al alma ver por sí misma (*Carta VII* 341c-4, 344b-c; *Fedro* 272c, 274a; *República* 435d). El método de división es, por cierto, una práctica de rutina, que no ofrece un «mapa ontológico», que no retrata la ordenación relacional de las Formas, sino que prepara para la dialéctica, y Platón sabía que ser bueno en división no es necesariamente ser bueno en dialéctica. Sabemos que en la Academia las divisiones eran un ejercicio corriente y en el *Político* Platón parece advertir contra un uso abusivo y exterior del método que lo toma como un fin en sí mismo.

Aunque la división dicotómica es un método de análisis conceptual propedéutico, su estructura se adecúa, lineal y esquemáticamente, al modo en que en los últimos diálogos se concibe la realidad inteligible. La concepción del ser presente en los diálogos medios exigía como disciplinas propedéuticas las matemáticas, que, en la *República*, aparecen como preludio de la dialéctica. En el *Sofista*, respondiendo a una nueva concepción del ser como relación, la dialéctica aparece como coronación de un método lógico de análisis y establecimiento de relaciones. La validez de la estructura del método está, pues, legitimada por la estructura de la realidad.

Platón señala explícitamente (*Sofista* 254c) que no pretende hacer un inventario de la totalidad de las Formas o Géneros porque ello sólo embrollaría la cuestión. Habrá que contentarse con examinar algunos de los «géneros mayores», esto es, más importantes o de máxima aplicabilidad: movimiento, reposo, ser, lo mismo y lo otro. Este último es equiparado al no ser, entendido no como un no ser absoluto rechazado con justa razón por Parménides por contrario al ser (258e-259a), sino un no ser relativo, en el sentido de alteridad. Este no ser, elemento diferenciador que recorre el ámbito de las Ideas, es condición de posibilidad tanto de su pluralidad como de sus combinaciones (254b-259d). Ser y no ser son inseparables entre sí. Cada Forma se define no sólo por lo que es sino además por todo lo que ella no es. Sin el no ser que las separa, todas las Formas serían una y la misma. Este no ser relativo permitirá también justificar la posibilidad del error y de los enunciados falsos. La dialéctica, esto es, la aprehensión de las relaciones internas de lo inteligible, determina las relaciones del Ser sin confundir todas las semejanzas en una falsa unidad y sin perderse, además, en la infinidad ininteligible de las diferencias individuales.

El *Filebo*, que retoma el problema de la conciliación entre la unidad y la multiplicidad en el seno de los universales, introduce como elemento de novedad los conceptos de origen pitagórico de

límite y de ilimitado, *peras* y *apeiron* (16-20 y 23-30), constitutivos últimos de todas las cosas. La dialéctica —como ya anticipa el *Fedro* (Santa Cruz, 1990)— es la ciencia que permite aprehender el número exacto de intermediarios entre límite e ilimitado, entre la unidad y la multiplicidad. Así, en los últimos diálogos hay una presentación diferente y más afinada de lo inteligible, y una preocupación por caracterizar a la dialéctica como la disciplina más elevada, cuyo cometido es discernir las precisas relaciones entre las Formas.

6. *Las doctrinas no escritas*

Queda por hacer una muy breve referencia a ciertas doctrinas atribuidas a Platón por Aristóteles, particularmente en el primero y los dos últimos libros de la *Metafísica*, que no se hallan en los diálogos y deben haber formado parte de las enseñanzas orales y de las discusiones en el seno de la Academia, a propósito de los principios últimos de toda la realidad. Según Aristóteles, Platón introdujo entidades matemáticas intermedias entre las Ideas y los particulares sensibles. Los principios últimos de los números formales o Ideas-números son lo Uno y la díada indeterminada o «lo grande y lo pequeño», elementos formal y material respectivamente.

Esa doctrina constituiría el sistema axiomático sobre el que descansaba lo que hoy consideramos la «metafísica» de Platón, según la posición sostenida por la llamada escuela de Tubinga (Gaiser, Krämer, Szlezák), fuertemente defendida en Italia por G. Reale y contra la que se pronuncian los «antiesoteristas», como, por ejemplo, L. Brisson y M. Isnardi Parente.

Aunque no puede negarse la importancia de los testimonios aristotélicos ni puede dejarse de lado el contenido de las enseñanzas no escritas, la postura de los esoteristas es exagerada. Como dice Brisson (1994b, 285), reducir toda la empresa platónica a un sistema metafísico que culmina en dos principios opuestos puede satisfacer a quien ama la claridad y desea integrar todas las doctrinas filosóficas en una visión metafísica ordinaria, pero eso tal vez quita todo interés o gran parte de interés a Platón. La lectura de los diálogos es insustituible y las concepciones que en ellos hallamos constituyen lo principal del Platón que influyó en la posteridad.

II. EL NEOPLATONISMO

1. *Caracteres generales de la metafísica neoplatónica*

El término «neoplatonismo» fue acuñado a comienzos del siglo XIX para distinguir la forma de platonismo iniciada por Plotino en el

siglo III d.C. de la tradición que arranca con los discípulos inmediatos de Platón y se desarrolla hasta el siglo II d.C. A esta importante y última dirección del pensamiento pagano pertenecen diversos autores, pero su principal exponente —tal vez su fundador— es Plotino, quien produce una síntesis filosófica original, cuya muy elaborada sistematización hallaremos tres siglos después en Proclo.

La metafísica neoplatónica está estrechamente ligada a la exégesis de los filósofos antiguos, particularmente Platón y Aristóteles. Por lo demás, la armonización de aspectos metafísicos y religiosos da al neoplatonismo una tónica peculiar. El resultado de la aproximación de Plotino a la experiencia religiosa, facilitada por la asociación entre grados de unidad y grados de perfección, representa la transposición de la filosofía griega en una nueva clave (Wallis, 1995, 2-4).

Para hacer una caracterización general de la metafísica neoplatónica pueden señalarse algunos principios fundamentales, comunes a todos los autores que pertenecen a esta corriente, en muchos de los cuales se advierte la herencia del platonismo medio (Hadot, 1971, 1-3; Merlan, 1960, 1).

En primer lugar, el principio de unidad y de unidad sistematizante: todo cuanto existe lo hace en virtud de la unidad que le es propia, esto es, en toda cosa el orden y la existencia dependen de su unidad. Pero esta unidad de cada entidad depende en última instancia de lo Uno, unidad absoluta, principio último que no es ser sino anterior a él y anterior a toda determinación óntica, punto de partida y productor del despliegue que forma la realidad.

Al principio de unidad estructurante debe añadirse el de trascendencia e inmanencia: la unidad trasciende a la multiplicidad, a la que unifica y estructura, de donde el principio actúa sin pérdida ni disminución de sí mismo; pero, al mismo tiempo, paradójicamente, toda multiplicidad está contenida en la unidad que la trasciende.

Otro principio es el de procesión: la realidad en su conjunto es concebida como una pluralidad de esferas de ser, a las que suele llamarse «hipóstasis», una serie de grados de ser subordinados uno a otro, diferentes entre sí pero en continuidad. La realidad es dinámica y de naturaleza espiritual, de modo que los diferentes niveles ontológicos son simultáneamente niveles noéticos. Esta identificación de las realidades metafísicas con estados de conciencia constituye un punto decisivo. Cada grado de ser procede o deriva del inmediatamente anterior y superior, pero esa derivación, aespacial y atemporal, no es asimilable a una relación de causa-efecto sino, más bien, a una implicación mental o lógica. El despliegue de la realidad supone un aumento progresivo de multiplicidad e imperfección. Cada grado es causa del que le sigue y la causa es siempre más perfecta que su efecto. Cada grado es diferente del que le precede, pero no está separado de él, sino que la realidad es continua consigo misma, como

una vida que se extiende, sin fisuras. La multiplicidad creciente que se da de grado en grado encierra un doble aspecto: mayor número de entidades así como mayor determinación o limitación a medida que se aleja de lo Uno. El mínimo de unidad se da en la determinación espacio-temporal.

Otro principio fundamental, reverso del de procreación, es el de conversión. Toda realidad, para poder realizarse plenamente, debe retornar a su fuente. Cada grado de la realidad procede del anterior pero se constituye como tal sólo cuando retorna contemplativamente a él. Suele caracterizarse el despliegue productivo de la realidad como un proceso de «emanación», para distinguirlo de la noción judeo-cristiana de creación.

Agreguemos, en último término, el principio de inefabilidad. El primer principio, en tanto está más allá de toda determinación óptica y noética, es verdaderamente inefable y sólo aprehensible de un modo radicalmente diferente al modo en que se conoce el conjunto de la realidad derivada, por un tipo de experiencia extática.

2. Plotino. La estructura de la realidad

En las *Enéadas* de Plotino (204-270 d.C.) confluyen un planteamiento religioso y otro metafísico que se complementan mutuamente. El alma humana es movida por el ansia de recuperar su naturaleza divina, pero para retornar a su fuente deberá ascender, recorrer el camino inverso que la realidad ha cumplido en su despliegue «descendente». Para recuperar su origen, el alma deberá conocer la estructura de la realidad y asimilarse a ella, y Plotino se empeña así en explicar tanto la realidad en su conjunto como el «viaje» de retorno del alma a su patria.

Plotino hace una presentación extremadamente asistemática de sus doctrinas, de modo que para ofrecer una exposición sintética y organizada es preciso reunir una serie de elementos que aparecen en forma reiterada en diversos tratados de las seis *Enéadas*. El punto de partida, que se da por sentado como verdad indiscutible, es la distinción platónica entre ámbito inteligible y ámbito sensible, que para Plotino constituyen dos «mundos», porque son totalidades perfectamente estructuradas. Plotino se ve llamado a poner en claro dos problemas, cuya solución cree hallar en el propio Platón, cuando se hace de él la exégesis adecuada: la naturaleza del fundamento último de lo inteligible, que será también el de lo sensible, y el modo de relación entre los dos ámbitos que evite la «separación» criticada por Aristóteles.

La realidad dinámica, como una gran vida que se extiende haciéndose más compleja y pluralizándose, se articula en diversos grados o niveles, a los que suele denominarse «hipóstasis»: lo Uno, la

Inteligencia y el Alma. Como la realidad es de naturaleza espiritual, estos diferentes niveles son diversos grados de complejidad tanto ontológicos como noéticos (Trouillard, 1955a 6-8; Santa Cruz, 1973, 13-20). La producción de la realidad coincide con la contemplación (*theoría*) (III 8, *passim*; Cilento, 1946). Cada hipóstasis lo es en virtud de su relación con la anterior, de la que procede y hacia la que regresa. Así, en el establecimiento de cada hipóstasis, es tan necesaria la conversión como la procesión.

El punto de partida del despliegue de la realidad es lo Uno-Bien, fuerza productora dinámica de todo lo que existe, principio inefable que trasciende a lo que de él procede sin estar, sin embargo, separado de él. Es absolutamente uno, carente de toda determinación y de toda forma, pura simplicidad que excluye toda composición y complejidad, ni vive ni piensa. No es ser sino principio de éste. En rigor, ningún nombre le conviene, ni siquiera «Uno». De él no hay discurso ni ciencia. En tanto carente de forma no puede ser aprehendido por el pensamiento ni expresado en el lenguaje. Sólo puede hablarse sobre él diciendo lo que no es o usando un lenguaje aproximativo, metafórico, analógico, partiendo de las cosas que le son inferiores. Más allá del ser, del conocer, de la vida, del pensamiento, absolutamente inefable, infinito, informe, máximo Bien, de él surge, eterna y necesariamente, por una suerte de derramamiento de su infinita potencia productora, sin que sufra menoscabo alguno ni se mueva, ni lo desee, la segunda hipóstasis, la Inteligencia, primer ser.

El gran problema que se ha de enfrentar es el de explicar cómo es posible el paso de la unidad a la multiplicidad. La generación de la Inteligencia a partir de lo Uno se cumple en dos «momentos»: una procesión, es decir, una derivación de algo que es aún indeterminado, a lo que Plotino llama a veces materia inteligible, alteridad primera o dualidad indeterminada, y su detención y reversión contemplativa hacia lo Uno, gracias a la cual se determina y se constituye como Inteligencia y como ser (Igal, 1971; Santa Cruz, 1979). Siguiendo la línea abierta por el platonismo medio, Plotino sintetiza de modo admirable la concepción platónica de las Ideas con la concepción aristotélica del Primer Motor inmóvil. El primer ser, que es primera vida y primer pensamiento —tríada esta cuyos orígenes pueden rastrearse en el *Sofista* de Platón (Hadot, 1960)—, es pensamiento del pensamiento y, al pensarse, piensa la pluralidad de Formas inteligibles que lo constituyen. El mundo platónico de las Formas ha sido ahora transpuesto al contenido constitutivo de la Inteligencia o *Noûs*. Pero, en fuerte crítica a Aristóteles, para quien el pensamiento del pensamiento era primero, Plotino sostiene que, dado que el pensamiento, por su propia naturaleza, encierra la dualidad pensante-pensado, debe haber por encima de él una unidad absoluta que escape a toda duplicidad. La necesidad de la existencia

de un principio uno se presenta así como una exigencia racional. El mundo inteligible es una totalidad orgánica y dinámica de seres que se interpenetran y que son a la vez Formas e inteligencias. El eterno dinamismo que comporta el autopensamiento propio de la inteligencia es su vida.

En el primer tratado de la Enéada VI Plotino ofrece una prolija crítica de las categorías aristotélicas y estoicas, tendente a mostrar que ellas dejan de lado precisamente a las entidades verdaderas, las inteligibles, y se ocupan sólo de las sensibles (Santa Cruz, 1994). Reelaborando los géneros mayores del *Sofista* de Platón, Plotino introduce en VI 2 su propia concepción de los géneros de lo inteligible, operando una transformación de los géneros mayores (*mégista géne*) del *Sofista* en géneros primeros (*prôta géne*). Ser, movimiento, reposo, lo mismo y lo otro son los únicos cinco géneros del ser, géneros a la vez que principios, que se interpenetran dinámicamente para constituir el tramado de lo inteligible. Ellos son los principios constitutivos de las Ideas. En VI 3, finalmente —y operando una reducción de las categorías aristotélicas—, identifica cinco categorías de lo sensible: sustancia, cantidad, cualidad, relación y movimiento.

La Inteligencia, al contemplarse a sí misma, produce la tercera hipóstasis, el Alma, productora a su vez del último escalón de la realidad, que marca su límite inferior, la materia. El alma posee dos «partes» o funciones: una superior, vuelta eternamente hacia la inteligencia, y una inferior —a la que Plotino llama a menudo «naturaliza»—, vuelta hacia lo sensible, que genera tanto la materia como la forma, pluralizándose en una multitud de razones seminales que vivifican y conforman lo sensible. La materia marca el límite más allá del cual no puede irse. No se opone dualísticamente a lo Uno, puesto que ella aparece como el punto final de la procesión, el momento en que la vida se detiene, el momento en el que cesa toda capacidad contemplativa y productiva.

En la caracterización plotiniana de la materia confluyen la noción platónica de receptáculo del devenir, la aristotélica de materia prima y la estoica de materia sin cualidad. Ella es absolutamente impasible, pura potencia, espejo en el que se reflejan las formas sin modificarla. Lo sensible, por su parte, es un compuesto de forma y materia. La forma sensible, inseparable de la materia, es una suerte de destello producido por las formas inteligibles que están en el Alma. A través de la concepción de la realidad como una procesión continua, Plotino pretende mantener el carácter puramente inteligible de las Formas pero asegurar también la continuidad entre lo inteligible y lo sensible. El alma, aunque es intermediaria entre lo inteligible y lo sensible, pertenece enteramente al ámbito de lo inteligible, pero ella produce las formas que inhieren en lo sensible.

5 categorías de lo sensible y 5 géneros de lo inteligible

Materia como punto final de la procesión

lo sensible

3. El neoplatonismo posterior

proceso
en triadas

El neoplatonismo posterior organiza en una escolástica docta el pensamiento de Plotino. En estrecha conexión con la fundamentación especulativa del politeísmo, en Jámblico (280-330 d.C.) hallamos la tendencia a multiplicar las hipóstasis y a organizar los grados de la procesión en triadas. Más tarde esta tendencia es llevada hasta la exasperación por Proclo (410-485 d.C.), el más importante representante de la escuela de Atenas y, como Jámblico, apasionado por los oráculos y por la teúrgia. Autor de los *Elementos de teología* y de la *Teología platónica*, escribió también extensos comentarios a varios diálogos de Platón y a los *Elementos* de Euclides. Como ya lo había hecho Jámblico, quien postulaba un segundo Uno, Proclo introduce entre el principio supremo y las hipóstasis del mundo inteligible un intermediario. Se trata de una serie de hénadas que coinciden con los dioses supremos. Estas hénadas están por encima del ser, de la vida y del pensamiento y poseen caracteres análogos a lo Uno, pero mientras que éste es Uno aquéllas son «unidades». A ellas le siguen las hipóstasis del mundo inteligible, que se dividen en triadas y éstas a su vez en ulteriores triadas. La generación de las cosas se explica por una suerte de descenso en espiral y de una serie de triadas, en cada una de las cuales dos términos en oposición mutua —uno de los cuales es unidad y determinación y el otro pluralidad y potencia— dan origen a un tercer término.

La metafísica neoplatónica es significativa no sólo porque representa el intento por reunir de modo completo y orgánico los grandes debates del mundo antiguo y conciliarlos con motivos religiosos de la cultura helenística, sino porque, a través de ella, el platonismo pasa a la Edad Media y continúa en Occidente. Su influencia se manifiesta durante siglos. Baste recordar que en el siglo XVII el monismo de Spinoza y el monadismo de Leibniz representan diferentes desarrollos de un sustrato neoplatónico común; o que en Inglaterra su resonancia se dio en el campo de la literatura del período isabelino y también entre los románticos, o que en Francia ha alimentado a un filósofo de la talla de Bergson.

Spinoza y Leibniz con

BIBLIOGRAFÍA

1. Platón

Bergson

Sustrato
neoplatónico
común

Allen, R. E. (ed.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London.

Berti, E. (1975), *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila.

Bravo, F. (1985), *Teoría platónica de la definición*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.